

Los *Essais* como escritura filosófica y la pregunta por la identidad personal

JOAN LLUÍS LLINÀS BEGON*

Resumen: Se sostiene que Montaigne es un antecedente aprovechable respecto de la cuestión de la identidad personal. Entre una introducción y una conclusión, el artículo se divide en cinco partes. Primero, se perfila el escepticismo montaigneano y su relación con la evolución de la ciencia y la filosofía modernas. Segundo, se defiende la peculiaridad de la pregunta por el yo. Tercero, se comenta cómo se aborda en los *Essais* la pregunta por la identidad personal. Cuarto, se muestra cómo en el caso de Montaigne esta cuestión supone generar una escritura filosófica nueva, el ensayo. Y quinto, se relaciona la interpretación que aquí se defiende de Montaigne respecto del tema que tratamos con interpretaciones contemporáneas como son las de Ricoeur y Adorno.

Palabras clave: Identidad personal, ensayo, Montaigne, escritura filosófica, Adorno, Ricoeur.

Abstract: I argue that Montaigne is a useful antecedent in the matter of personal identity. Between an introduction and a conclusion, this paper is divided into five parts. Firstly, I explain the montaignean scepticism and its relationship with the evolution of modern science and philosophy. Secondly, I argue the peculiarity of the question about the self. Thirdly, I comment on how the question of personal identity is tackled in the *Essais*. Fourthly, I show that, in the case of Montaigne, that implies the production of a new philosophical writing, the essay. And fifthly, I state that the point of view that in this paper is defended about Montaigne is related to contemporary views like Ricoeur and Adorno.

Key words: Personal Identity, Essay, Montaigne, philosophical writing, Adorno, Ricoeur.

1. Introducción

Carlos Thiebaut, en un excelente artículo, comentaba tres retornos a Montaigne¹. El retorno culturalista de Toulmin², que ve a Montaigne como representante de una primera modernidad —plural, escéptica y local— que será marginada por la modernidad cartesiana; el retorno textualista de Starobinski³, que remarca el momento sincrónico de la construcción del texto, del sujeto en el texto y del significado en la lectura; y el retorno historicista de Horkheimer⁴, que ve al escepticismo mon-

Fecha de recepción: 20 octubre 2004. Fecha de aceptación: 30 junio 2005.

* **Dirección:** Departament de Filosofia. Universitat de les Illes Balears. Campus Universitari. Edifici Ramon Llull. Ctra. Valldemossa km.7,5. Palma de Mallorca 07122; e-mail: jluis.llinas@uib.es

1 C. Thiebaut: «Montaigne como pretexto», *Revista de Occidente* (Madrid), nº 130, 1992, pp. 27-49

2 S. Toulmin: *Cosmopolis: the hidden agenda of modernity*. New York, Free Press, 1990.

3 J. Starobinski: *Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard, 1962.

4 M. Horkheimer: «Montaigne y la función del escepticismo», en: *Teoría crítica*, Barcelona, Seix Barral, 1973, pp. 9-75. Traducción castellana de J.J. del Solar.

taigneano como la construcción histórica de una perspectiva ética. En lo que sigue propondré un nuevo retorno, que en cierto modo contiene elementos de los tres anteriores, pero que se centra en un doble tema, el de la identidad personal y el de la escritura filosófica que exige. En este escrito, pues, se pretende reflexionar no tanto sobre el problema de la identidad personal como sobre la manera de abordarlo, esto es, sobre el tipo de filosofía adecuado para plantear dicho problema. Si bien la cuestión de la identidad ha estado presente desde los inicios de la filosofía occidental es en la Modernidad donde se constituye el problema tal como lo conocemos, en la medida que es en ella donde queda patente que todo conocimiento es conocimiento de un sujeto, y que se presenta al yo como ese «objeto-sujeto» que parece inaprensible. Prescindiré del recorrido histórico del problema para centrarme en un momento, el del inicio del pensamiento moderno, con el objetivo de mostrar cómo ahí se configuran algunos de los planteamientos contemporáneos del problema de la identidad personal. Aunque en la Edad Media el yo también es objeto problemático y se anticipa el descubrimiento de la subjetividad⁵, es en la Modernidad cuando se potencia al máximo esta idea. Especialmente desde el siglo XIV, la toma de conciencia de sí mismo como una parte singular del cuerpo social lleva al individuo a verse como único y diferente del mundo en que vive y eclosiona el interés por el yo, manifestado en ciertas formas de escritura que empiezan a proliferar, como memorias, dietarios, o autobiografías. En este interés por el yo se plantea el problema de la identidad personal. Escribir sobre sí mismo realiza la pregunta por la identidad, y de esta manera aparecen un nuevo tipo de obras filosóficas, obras en las que uno habla de sí mismo al tiempo que se plantea (e intenta responder) la cuestión de quién (qué) es ese yo sobre el que está escribiendo. En adelante voy a intentar plantear lo siguiente. En primer lugar, en los *Essais* encontramos, como es sabido, una actitud escéptica que refleja las limitaciones del discurso filosófico y científico de su época para alcanzar el conocimiento. Esa crítica al sistema escolástico, al dogmatismo de su tiempo, contribuye a su sustitución por la ciencia y filosofía modernas, que se constituyen con la presencia del escepticismo vigilante, conscientes que para que se dé un saber en condiciones es necesaria una epistemología para escépticos⁶. En segundo lugar, los caminos, sin embargo, serán diferentes según los problemas que se aborden. La ciencia moderna se configurará a partir de unas características que no sirven para resolver satisfactoriamente la cuestión de la identidad personal. En tercer lugar, la peculiaridad de la pregunta por el yo exige una nueva manera de abordar el problema, lo que lleva a una nueva manera de hacer filosofía. Para mostrar todo esto me centraré en los *Essais* de Montaigne, que, en los inicios del pensamiento moderno, funda un nuevo género, el ensayo, que se convierte, a mi modo de ver, en la forma filosófica adecuada para afrontar el problema de la identidad personal. Finalmente, Montaigne anticipa bastantes reflexiones contemporáneas sobre la cuestión de la identidad, y muestra de ello es su comparación con autores como Paul Ricoeur y Theodor Adorno.

2. Ciencia y escepticismo

Montaigne es conocido por su escepticismo, pero más allá de la etiqueta fácil conviene aclarar a qué y para qué lo aplica. Recordemos que el escepticismo es una actitud, no una doctrina, y que surge sobre todo como sospecha, como mecanismo defensivo ante una verdad que se quiere im-

5 Véase el artículo de Juan A. Estrada Díaz: «Del primado del cosmos al descubrimiento de la subjetividad interior», en: Pedro Gómez García (coord.): *Las ilusiones de la identidad*, Madrid, Cátedra-Universitat de València, pp. 181-204.

6 Como refleja bien el título del libro de F. Broncano, *Saber en condiciones. Epistemología para escépticos y materialistas*, Madrid, Machado, 2003.

ner. Comoquiera que los que se dedican a la filosofía y a la ciencia habitualmente quieren imponer la verdad, es contra ellos que se ejerce la actitud escéptica, ya sea mostrando la debilidad de su instrumento principal —la razón—, ya sea evidenciando la diversidad de sus posiciones⁷. Sin entrar en un análisis minucioso de la «Apologie de Raymond Sebond», el capítulo más extenso y conocido de los *Essais* y en el que se desarrollan las posiciones escépticas de Montaigne, conviene dejar sentados algunos aspectos importantes para lo que aquí tratamos, empezando por algo obvio pero a menudo obviado: la filosofía y la ciencia del siglo XVI no son las del siglo XXI. Por ejemplo, cuando hablamos de certeza no hemos de entender el estado del espíritu que nos hace creer algo, sino el carácter objetivo de la ciencia (*certitudo obiectorum*). Así, la metafísica es la ciencia más universal, fundamenta y precede a las demás, y por ello es la ciencia más cierta o apodíctica. Le siguen la geometría, la psicología y la física, cuya demostración es apodíctica o causal, y finalmente la filosofía práctica (economía, ética, política y derecho), que se ocupa de la aplicación relativa e inmediata de los resultados del pensamiento. Con esta estructura, desmontar la certeza y la objetividad de la metafísica supone desmontar todo el edificio de las ciencias. Es por ello que el escepticismo de la «Apologie de Raymond Sebond» se aplica sobretodo a la metafísica. La verdad objetiva corresponde a la naturaleza y su certeza es una cualidad intrínseca. Esta verdad se deja conocer por las causas de las cosas: conocer la verdad de una cosa significa conocer sus causas (*scire est causas cognoscere*). Montaigne deja claro que la caza de la verdad (la búsqueda de las primeras causas) es infructuosa. Para dicha caza no estamos en mejor situación que los animales, no podemos fundamentar nuestra creencia, porque nuestros instrumentos, la razón y los sentidos, son falibles. Esto no significa que Montaigne desprecie la ciencia, ya que ésta puede ser útil para la vida, sino que lo que se cuestiona es la pretensión de que a través de la ciencia se pueda alcanzar la Verdad. Recapitulando: la actitud ante las cosas es escéptica y la actitud ante la ciencia es de aprovechar sus efectos prácticos. La cuestión, pues, no consiste en hacer o no ciencia —aunque Montaigne no haga porque no le proporciona lo que le interesa, la formación moral— sino en darse cuenta de sus limitaciones. En este sentido, la conclusión de la «Apologie de Raymond Sebond» es clara: «Nous n'avons aucune communication à l'estre» (II,12,586a)⁸. Ahora bien, declarando la inaccesibilidad al ser, Montaigne deja a Dios como algo lejano, exterior, que no compete a los asuntos humanos y que queda reducido a mera creencia individual. La posición de Montaigne entronca con la de Hannah Arendt, para quien sólo un dios podría conocer nuestra naturaleza y podría responder a la pregunta por lo que soy.⁹ En otras palabras, sólo desde fuera el hombre puede ser objetivado¹⁰.

3. La peculiaridad de la pregunta por el yo

Vistos en su contexto, los planteamientos de Montaigne parecen desfasados. Todo esto se antoja ya superado. Tanto la ciencia como la filosofía han ido abandonando la idea de obtener un conoci-

7 También la religión pretende imponer verdades, pero en el caso de Montaigne las circunstancias históricas dificultan la interpretación que, por otra parte, no afecta a lo que aquí se defiende. Para la cuestión de la religión en Montaigne, véase J.L. Llinàs Begon: *Educació, filosofia i escriptura en Montaigne*, Palma, UIB, 2001, pp. 275-280.

8 La primera cifra remite al número de libro de los *Essais*: «a» para la edición de 1580 y variantes de las ediciones de 1582 y 1587; «b» para las variaciones de la edición de 1588; y «c» para las variaciones de la edición póstuma de 1595 y del conocido como el ejemplar de Burdeos. Cito por la edición de Thibaudet-Rat: *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1962.

9 H. Arendt: *La condición humana*, Barcelona, Círculo de lectores, 1999, pp. 43-44. Traducción de Ramon Gil Novalés.

10 Y por eso sólo podemos responder a la pregunta de quién soy, y no a la de qué soy.

miento de causas primeras, y a ello precisamente contribuyó el escepticismo filosófico y científico que se desarrolló en los inicios de la modernidad (a partir del impacto del *De Revolutionibus* de Copérnico), actitud de rechazo ante la pretensión de alcanzar mediante la razón una representación objetiva de la realidad¹¹. La afirmación de Hannah Arendt es extensible a las cosas: sólo un Dios podría saber qué son. La ciencia no podrá jamás obviar la presencia de un sujeto del conocimiento, que impide paradójicamente captar totalmente el objeto. Para conseguirlo, deberíamos colocarnos en un punto de vista extramundano, y esto es imposible. Por tanto, la crítica de Montaigne, aunque es pertinente para la epistemología clásica y fundacionalista, no alcanzaría a una epistemología naturalista. Hay que recordar que este escepticismo al que nos referimos afecta a la pretensión de objetivación, pero que la ciencia es posible sin ella. Que no sea posible una ciencia «de primera división» no significa que deba desaparecer. Por eso la epistemología se ha preocupado de evitar el término «objetividad», que estrictamente no es posible, por el más adecuado «intersubjetividad». En Montaigne encontramos la génesis de esta distinción, en la medida que muestra la incapacidad de alcanzar el conocimiento objetivo tanto de las cosas como del yo, y en este sentido hay que entender sus críticas a la filosofía, ya sea entendida como doctrina cristiana, como ciencia natural o como ética, puesto que en los tres casos fracasa en su intento de elaborar un discurso verdadero sobre el mundo¹². No extraña, pues, que declare: «Je ne suis pas philosophe» (III,9,927c).

No obstante, aún hoy la pregunta por el yo sigue viéndose como distinta de la pregunta por las cosas. La búsqueda de la identidad pasa por darse cuenta que «esto» y «aquello» son lo mismo, por encontrar algo permanente al cambio. Aplicada al objeto, la identidad se determina por la ubicación espacio-temporal (lo que podemos denominar identidad numérica) y por la caracterización de lo que lo distingue de los demás objetos, por la determinación de sus propiedades esenciales, esto es, por la búsqueda de su singularidad. Si esto no es tarea fácil, mucho menos lo es cuando el objeto de estudio es el yo, ya que entonces parece que una investigación objetiva resulta imposible. Cuando estudiamos el yo, no podemos considerar absolutamente el objeto de estudio, ni considerarlo independientemente de las interpretaciones que de él ofrece un sujeto cualquiera, ni efectuar de él una descripción explícita y sin referencia a su entorno. La pregunta por el yo, en cambio, parece requerir tener en cuenta la manera en que las cosas son significativas para mí y la consideración que tengo sobre mí mismo¹³. La descripción del yo pasa por que se incluyan sus autointerpretaciones, y, además exige incorporar su entorno, dado que toda descripción del yo debe incluir la del lenguaje en que se produce, y éste sólo existe socialmente, lo que impide que la descripción pueda concluir¹⁴. En definitiva, es patente la dificultad de llevar a cabo una ciencia del yo, puesto que tendemos a pensar que hacemos ciencia sobre las cosas, pero el yo no parece una cosa más, sino aquello que está detrás del conocimiento de las cosas. La ciencia moderna asume que todo conocimiento es conocimiento de un sujeto, pero cuando el sujeto pretende conocerse a sí mismo se produce una distorsión que impide fijar ese sujeto-objeto¹⁵.

11 Para una aproximación interesante al escepticismo y sus formas, véase F. Broncano: «Escepticismo y fragilidad», en: *O.c.*, cap. 1.

12 Para los usos del término «filosofía» en Montaigne, véase L.C. Stevens: «The meaning of 'Philosophy' in the *Essays* of Montaigne», *Studies in Philology*, 1965, pp. 147-154.

13 No voy a entrar, como he señalado, a intentar resolver la cuestión de la identidad personal. Obsérvese tan solo su complejidad en tanto parece que es impronunciable e incontestable si previamente no se han tomado las posiciones en la vida que permiten decir «mí».

14 Véase C. Taylor: *Sources of the Self. The making of the modern identity*, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 1996, ch. 2.

15 Al menos parece que el naturalismo fisicalista fracasa en el intento.

En cualquier caso, si se puede hacer filosofía del yo ésta deberá ser diferente de la filosofía que intenta explicar el mundo, y producirse en un lenguaje propio. De este modo, una división posible de la filosofía se efectúa entre el estudio del mundo y el estudio del yo. Cuando hacemos cosmología no estamos planteándonos la cuestión del yo, sino que éste está supuesto para que aquélla se lleve a cabo. La pregunta por las cosas no sólo es distinta a la pregunta por el yo, sino también disyunta. En la medida que explico el mundo me defino negativamente, y, a la inversa, cuando me pregunto qué soy yo parece que efectúo una pregunta que excluye la pregunta «¿qué son las cosas?». Aclaremos que la pregunta por el yo no es sinónima de la pregunta por el hombre. «¿Qué es el hombre?» es una pregunta que puede ser objetivada, respondiendo en términos biológicos, por ejemplo, con lo que tendríamos una identidad de especie fácilmente determinable, el genoma, y otra individual, el sistema inmunológico. En cambio, «¿Quién soy yo?» se resiste a la objetivación, remite a una identidad subjetiva, reflexiva, que no se puede reducir a un nombre o a un objeto.

4. La pregunta por la identidad personal en los *Essais*

Ante esta situación, el retorno a Montaigne no es baladí. Replanteémosnos desde los *Essais* la pregunta por la identidad. La respuesta pasaría por olvidarse de la identidad objetiva y centrarse en la identidad numérica (nuestro reconocimiento como singulares) y en la identidad subjetiva (quienes somos inmersos en la temporalidad). Así, lo que soy será el resultado de las circunstancias que he vivido, de la jerarquización de esas vivencias, de cómo me veo en el mundo que me rodea, de cómo valoro los hechos, etc. Dicho de otro modo, la identidad se constituye como identidad narrativa, como historia vital. Utilizando una terminología ricoeuriana: la identidad numérica, la permanencia en el tiempo, la mismidad, sólo deviene en la medida que se introduce la ipseidad, lo propio, lo que hace posible al otro. Comoquiera que Montaigne, en el siglo XVI, afronta de una nueva manera la pregunta por el yo, necesita también un discurso nuevo. Aquí reside su principal aportación a esta cuestión, la elaboración de un discurso filosófico nuevo: el ensayo. Para él, la filosofía de su época fracasa porque se ha convertido en palabras artificiosas, ajenas al hombre, y de eso es responsable la sumisión de la filosofía a la dialéctica, que ha llevado a discusiones banales, a palabras vacías y a argumentos confusos (II,12,474a,511b), y que ha dado lugar a una filosofía aparential (II,37,739ac). Para Montaigne, pues, mientras la filosofía sea palabra externa, discurso extraño, no sólo no accederá a la verdad, sino que será inútil, será poesía sofisticada. Ante esta situación, no le queda otra opción que reconocerse a la vez como juez y parte, y ensayarse a sí mismo y a la realidad.

Este ensayarse supone una nueva manera de entender la filosofía. En el capítulo que trata de la educación de los hijos (I,26) reivindica la filosofía como elemento fundamental de la educación, entendida como discurso de formación moral. Para conseguir que sea tal, para que sea útil, ha de implicarse en la vida. Esto es, la filosofía se entiende como moralidad y como práctica personal. No puede ser un discurso que pretenda una verdad externa, un discurso sobre la esencia del mundo, sino que ha volverse hacia el sujeto y convertirse en un ejercicio para la formación del yo. En los *Essais* se lleva a cabo este giro, de manera que el único tema del libro es Michel de Montaigne. El discurso filosófico vivido es un discurso del yo y sobre el yo. Hablar de la filosofía de X significa pues referirse a cómo es X y cómo vive, a cómo se establece en él la relación entre pensamiento, palabra y acción. Así pues, la filosofía produce no ya un discurso de afirmaciones generales y de definiciones, sino un discurso individual. Ensayarse no es más que llevar a cabo este ejercicio de filosofar, que a su vez forma el individuo. El hombre, inmerso en cambios y en inestabilidad, está, pese a todo, vivo,

y busca cómo estar en el mundo, persigue la felicidad. Esta es la tarea, nunca finalizada, de la filosofía. Sin acceso al ser, sin Dios en la práctica, no hay bien por conocer y sólo queda ensayarse, ponerse a prueba, experimentar para encontrar un cierto equilibrio. A mi modo de ver, la filosofía de Montaigne no consistiría tanto en el contenido del libro, sino en su forma, en elaborar una escritura que no sea mera transmisión de ideas previamente elaboradas, sino que refleje el proceso «natural» del pensamiento. No se trata de una escritura automática, que se limitaría a registrar los hechos relacionados con un sujeto, ni una biografía, relato más o menos ordenado de la vida de una persona, sino de una escritura reflexiva, es decir, un mostrar y al mismo tiempo poner a prueba el pensamiento. Las cuestiones que aparecen son «¿qué creo que soy yo?», «¿qué creo sobre lo que me pasa?». Es por eso que en los *Essais* son relativamente frecuentes lo que Taleb-Khyar ha denominado «fragmentos experimentales», esto es, fragmentos en los que Montaigne habla de su libro y de su actividad de escritura, con lo que ésta, más allá de ser mediación para acceder a la realidad, deviene realidad en sí misma¹⁶.

El libro resultante será un libro *naif*, vinculado a su autor, y del cual opera como un espejo. Espejo de la vida, pero también acción de la vida y, por tanto, elemento de formación, puesto que el individuo que hace de la filosofía un ejercicio, que se la apropia, se va construyendo en este proceso. Reitero: el libro no es propiamente la vida de Montaigne, si entendemos por vida el conjunto de acciones que efectúa una persona a lo largo del tiempo, sino que consiste en ensayar el pensamiento, es decir, en disminuir la distancia entre pensamiento y acción sondeando en uno mismo para encontrar la armonía deseada. A través del proceso de escritura de este libro único, el pensamiento se transforma en acción, una acción que proporciona nuevo material de reflexión. Escribiendo, actuamos, y actuando proporcionamos nueva materia para el pensamiento. Montaigne hace el libro y el libro le hace a él, causa la escritura y a la vez es causado por ella, de modo que el libro es consubstancial a su autor. Se produce, en cierto modo, un autocanibalismo¹⁷, al tiempo que con el libro aparece Montaigne: la formación del juicio se transforma por la presencia de la escritura.

5. Filosofía y ensayo

Esta filosofía del yo se presenta con muchas limitaciones, y supone plantear algo que excede con mucho el contenido y el tamaño de este escrito: ¿Qué significa hacer filosofía? La lectura de los *Essais* proporciona reflexiones que entran de lleno dentro del campo de la filosofía de la filosofía: ¿Cómo hacer filosofía? ¿Qué problemas debe tratar? La posición de Montaigne parece reducir a la filosofía a escribir sobre sí y leer sobre los demás. ¿No es esto cansino, inútil, vano? ¿No estamos ante un planteamiento superado? ¿No ha tomado la filosofía moderna, en efecto, otros caminos que se han mostrado mucho más fructíferos? Al fin y al cabo Montaigne no crea propiamente escuela mientras que Descartes influye, como es sabido, poderosamente en el pensamiento moderno. Responder a estas cuestiones pasa por analizar en qué consiste el género ensayístico (para Montaigne) y qué cambios supone en la manera de hacer filosofía.

En primer lugar, el ensayo supone la transformación de la razón y la experiencia. El inicio del último capítulo de los *Essais*, titulado «De l'expérience», no sólo recuerda el principio de la *Metafísica* de Aristóteles («Il n'est desir plus naturel que le desir de connoissance», III,13,1041b), sino que supone la alternativa metafísica al mismo. La razón objetiva explicativa del mundo es sustituida por

16 Véase M.B. Taleb-Khyar: «Et c'est de Montaigne: l'écriture fragmentaire de soi», *Litteratures*, n° 26, 1992, pp. 87-99.

17 Véase D. Martin: *Montaigne et la fortune. Essai sur le hasard et le langage*, Paris, Champion, 1977.

el juicio, subjetivo y personal. Nótese que este planteamiento no es puramente escéptico. Necesitamos explicar los fenómenos, y el escepticismo no elimina esta necesidad. El escepticismo, en Montaigne, es una actitud, un ingrediente de la vida que nos hace ser cautos ante los hechos y nos previene ante falsas seguridades, una actitud que no implica el rechazo de la actividad científica, sino que, desligándola de pretensiones metafísicas, nos cura del rechazo a la ciencia¹⁸. La caza del conocimiento es necesaria: si bien no poseemos ni poseeremos el conocimiento absoluto, sin un cierto conocimiento ninguna acción es posible. Lo que surge en los *Essais* es un conocimiento tentativo, frágil, pero al fin y al cabo conocimiento. La experiencia existe, y a ella está dedicado el último capítulo de los *Essais*, pero ahora ya no es entendida como aprehensión sensible de lo singular, como fuente del conocimiento científico, sino como padecimiento de algo. Conviene aclarar conceptos, puesto que, recordemos, Montaigne está escribiendo a finales del siglo XVI, la ciencia moderna no está configurada y mucho menos las reflexiones epistemológicas que la acompañan. La terminología que utiliza parte de la escolástica, aunque le da un matiz nuevo. Experiencia, en este caso, consiste en la acción por la cual llevamos a cabo un ensayo de algo. Esta experiencia es la que hace posible el juicio, y de ahí el título del libro. Los *Essais* es un libro de experiencias: *essai*, en la Francia del siglo XVI, significa ejercicio, preludio, prueba, tentativa, tentación, muestra de comida; *essayer* significa sondear, verificar, probar, poner a prueba, inducir a tentación, llevar a cabo, exponerse al peligro, pesar. *Essayer* significa experimentar, en el sentido de ponerse a prueba para conocer la propia fuerza y debilidad, su propia naturaleza (I,50,301a).

El ensayo es pues un ejercicio de sí, pero éste no se construye desde la razón pura. La vida consiste en experiencias, y éstas son anteriores a la explicación del mundo¹⁹. Por ello, la experiencia debe situarse como previa a la razón, porque un mundo en el que todo es posible no implica que sea un mundo en el que todo sea admisible²⁰. Esta es la consecuencia positiva del escepticismo: puesto que no hay Verdad, todo es posible, y nuestra tarea, para alcanzar la felicidad, es escoger aquellas experiencias que nos llevan a ella. La filosofía, pues, está ligada a la experiencia individual, y la razón sólo cobra sentido si la aplicamos a ella:

«Quel que soit donc le fruit que nous pouvons avoir de l'expérience, à peine servira beaucoup à nostre institution celle que nous tirons des exemples estrangers, si nous faisons si mal nostre profit de celle que nous avons de nous mesme, qui nous est plus familiere, et certes suffisante à nous instruire de ce qu'il nous faut.» (III,13,1050b).

En segundo lugar, el ensayo exige un nuevo lenguaje. Montaigne ya no se mueve en el ámbito de la verdad de las cosas, por lo que la forma apodíctica debe ser revisada. Una filosofía nueva requiere un lenguaje nuevo, pero esto es imposible. De este modo, Montaigne critica la filosofía escolástica y demanda un nuevo lenguaje para explicar el mundo y expresarse, aunque acaba sirviéndose del bagaje conceptual de la escolástica. En este sentido, Montaigne no puede escapar de su tiempo, pero

18 En su traducción de las *Hipótiposis pirrónicas* de Sexto Empírico de 1562, Henri Estienne refiere como el escepticismo le hizo ver la vanidad de toda cultura, y por ello le ayudó a no tomarse a las ciencias tan seriamente y a curarse de su aversión hacia ellas. Véase para la cuestión de la experiencia en Montaigne, J.L. Llinàs: *O.c.*, cap. 1.

19 Sólo en cierto sentido. Montaigne no entra en la cuestión de que cualquier experiencia exige un conocimiento teórico previo.

20 Montaigne está pensando en la razón que pretende conocer el mundo, y no en aquella instancia reguladora de cualquier experiencia.

hay que decir que es consciente de esta dificultad, que solventa, por una parte, cambiando la afirmación verdadera por la expresión de sus opiniones, es decir, renunciando a la *episteme* e instalándose en la *doxa*, y por la otra, por la presencia de la reflexión sobre el propio discurso, sobre sus propias condiciones de producción. Por tanto, ya no se trata de un discurso de la verdad o la falsedad, sino del rigor o de la coherencia, o, incluso de la justicia o de la injusticia²¹.

Por otra parte, la exigencia de un nuevo lenguaje pasa por determinar lingüísticamente su objeto. No existe en su época un nombre común para designar el yo, término que sólo se popularizará a partir de Descartes. En Montaigne su objeto de investigación recibe múltiples denominaciones: «mon ame», «ma conscience», «mon être», «ma raison», «nous», «l'homme», «l'être», además de utilizar la primera persona gramatical. Pero esa diversidad no es tan sólo posible reflejo de la ausencia de un término aglutinador, sino que es en cierto modo querida por el autor. La estructura confusa de aquello que se quiere abordar exige un lenguaje que refleje la complejidad del objeto de estudio, que no se deje atrapar o reducir en un sólo vocablo. El yo se presenta así disgregado, contradictorio, incoherente, mutable, y se plantea pues el problema de cómo esta diversidad puede formar un sólo conjunto. En el caso de Montaigne, serán los *Essais* los que harán posible la emergencia del yo: el libro proporcionará la unidad buscada, y conferirá la identidad²².

En tercer lugar, el ensayo es temporal. El estudio de sí, que es el estudio filosófico que se propone Montaigne, supone la infinitud de la escritura. La actividad del estudio de sí muestra el cambio, el devenir, que afecta tanto al sujeto como al objeto de estudio. Los *Essais* son un libro que Montaigne escribe sin cesar. Es un registro y, como tal, no se detiene, la actividad de ensayarse no puede pararse si la tarea es moral. Esto da lugar a un libro que es continuamente modificado. Montaigne nos dice que él añade, pero no corrige (III,9,941b). Lo que está escrito, queda, puesto que forma parte del autor; pero la escritura no se detiene, ya que la vida tampoco. Es consciente que ha emprendido un camino de escribir sin cesar (III,9,922b), puesto que este yo en continuo cambio se expresa a través de la palabra y la escritura, ya que solamente a través de ella el yo se hace inteligible y puede ser conocido por el otro. Aquí se plantea la cuestión de la temporalidad: el yo que escribe y se refleja en el libro sólo es en el tiempo, se presenta no como mismidad, como algo permanente y estable, sino como ipseidad, como lo que se constituye a través de la narración como confluencia de concordancias y presencia de discordancias.

En cuarto lugar, el ensayo es siempre original. Sabido es que en los *Essais* aparecen más de un millar de citas, además de préstamos declarados y no declarados (esto es, lo que hoy llamaríamos plagios). Montaigne ve al mundo como un material de experiencia, y, como una parte de él, también a los libros²³. Por tanto, no se trata de servirse de ellos como argumentos de autoridad, sino de leerlos de tal manera que puedan eventualmente ser incorporados al discurso propio. Esta idea se plasma en la metáfora de las abejas: se trata de ir de flor en flor para producir algo nuevo, la miel. O, dicho de otra manera: «Qui suit un autre, il ne suit rien» (I,26,150c). Si eliminásemos de los *Essais* el conjunto de préstamos, quedaría poca cosa. Pero Montaigne consigue hacerlos suyos,

21 Véase J.Y. Pouilloux: *Lire les Essais de Montaigne*, Paris, Maspéro, 1969, especialmente el capítulo 13. Allí Pouilloux destaca que un discurso no vale tanto por lo que dice como por sus propias condiciones de producción, esto es, Montaigne no se limita a ofrecer el estado presente de sus opiniones, sino que además se interroga sobre cómo ha pensado para dar esa respuesta.

22 Aunque Montaigne intenta mantener en la escritura ese carácter variable del objeto de estudio introduciendo añadidos al texto, que rompen en alguna medida el aspecto unificador del lenguaje. Véase al respecto J. Starobinski: *O.c.*, cap. VI, 1.

23 En cierto modo Montaigne lleva a cabo una ontología narrativa, puesto que a través del libro se configura la realidad: palabras, agentes, cosas, sucesos... aparecen, como materia de reflexión, y reflejan el mundo tal como el autor lo piensa.

impregnarse de ellos, asimilarlos. Dicho de otra manera, se incorpora al yo lo ajeno y con ello su discurso es siempre singular: un conocimiento será significativo en la medida que sea absorbido por el yo, pero en cuanto se efectúe esta operación lo ajeno dejará de ser extraño y pasará a ser algo propio y único. La importancia de lo ajeno supone reconocer la función formativa de la historia, y se entiende que en «De l'institution des enfans» Montaigne reclame para su alumno la lectura de los libros de historia, tanto como la observación de la cotidianidad y del carácter de la gente de los sitios que visite. Tanto geográfica como históricamente, los otros son necesarios para la propia reflexión y elaboración²⁴.

Finalmente, pues, el ensayo exige al otro. El aviso al lector que antecede los *Essais* supone una moralidad de relación con el otro²⁵. Sólo proyectándose al exterior puede uno intentar conocerse. Se promete una pintura fiel, pero ésta viene acompañada de un proyecto de comunicación. La buena fe, del autor y del lector, son condiciones de la mirada sobre sí. Lo primero que se cita en los *Essais* es el libro, lugar donde reside la identidad, donde se encuentran el yo que escribe y el yo-objeto, desde el que se interpela al lector para que sancione la distancia entre el autor y el yo-objeto. Es por ello que en el aviso al lector se destina el libro a parientes y amigos mientras que se despidе al lector desconocido. Lo que se busca, en definitiva, es un lector diligente que sepa encontrar a Montaigne a través de las páginas de los *Essais*. El ensayo, pues, exige ser completado con la lectura, en la idea que esta actividad filosófica sólo cobra sentido en la medida que el otro la comparte. Esto explica la obsesión de Montaigne por publicar, intentar evitar ser algo más que un caníbal que se devora a sí mismo²⁶.

6. Proyecciones contemporáneas

Retomemos de nuevo la cuestión de la identidad. Ésta se configura a través de la escritura, y el ensayo aparece como la *vraie philosophie*, apropiada para llevar a cabo la tarea de su búsqueda. Esto no significa que el ensayo sea la única manera posible de hacer filosofía, sino que, para Montaigne, es la manera más adecuada para afrontar el problema del yo que, dicho sea de paso, para él es el más relevante. ¿Qué proyección contemporánea tiene este planteamiento? Montaigne puede ser visto, paradójicamente, como un antecedente de los dos caminos que se abren en la modernidad. El primero, el camino cartesiano del *cogito* como fundamento último, verdad primigenia sobre la que se construye el resto de conocimientos²⁷. Montaigne anticipa Descartes en la medida que pone al yo en el centro de la reflexión sobre el conocimiento, aunque su objetivo es diferente, ya que no levanta un edificio de verdades ni elabora un método de adquisición de las mismas. El segundo camino es el de los críticos de la vía cartesiana, que ven al *cogito* como algo extraño y complejo, objeto de interpretación, pura ilusión, y proponen olvidarse de él. Esta es la línea posmoderna y tiene a Nietzsche como origen. Pero aunque existen afinidades con Nietzsche y autores como Foucault o Derrida, Montaigne no llega a proponer la disolución del yo, sino más bien al contrario plantea, *avant la let-*

24 En cierta forma también, a partir de la lectura de los *Essais*, podemos defender la función propedéutica de la historia de la filosofía.

25 Véase Starobinski: *o.c.*, cap III.

26 Una de las cuestiones claves de la modernidad es la del solipsismo, esto es, cómo evitarlo asumiendo la subjetividad, a partir de Descartes, del conocimiento. La ciencia contemporánea, una vez vista como inalcanzable la objetividad, planteará la cuestión en términos de intersubjetividad, que ya encontramos, como vemos, en Montaigne.

27 Véase al respecto P.J. Chamizo Domínguez: «La présence de Montaigne dans la philosophie du XVII^e siècle», *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, n° 11-12, 1988, pp. 71-86.

tre, un camino diferente para aproximarse a él. Esta tercera vía es más modesta que la cartesiana, pero quizás más antigua, puesto que enlaza con el precepto délfico «conócete a ti mismo», es decir, con la idea que la buena vida es la vida examinada. La filosofía de la mente ya está trillando este camino, pero aquí no entraré en esta cuestión, puesto que excedería los objetivos propuestos en este escrito, y me limitaré a analizar brevemente la relación entre la posición de Montaigne que aquí se ha bosquejado con dos autores importantes del siglo XX como son Ricoeur y Adorno para mostrar la conveniencia de un retorno a Montaigne²⁸.

Respecto de Ricoeur, la cuestión que se plantea es la de la transparencia del yo. ¿Cómo se reconoce a sí mismo el yo? es una pregunta kantiana de difícil respuesta, y que ha llevado a Ricoeur a afrontar el problema de un modo parecido al de Montaigne. Dos son los puntos de contacto: la imposibilidad que el sujeto se fundamente a sí mismo y la conciencia que la comprensión de sí está mediatizada por los signos y los textos²⁹. La hermenéutica del sí ricoeuriano se sitúa a medio camino entre la apología del cogito y su destitución, entre la filosofía del cogito como fundamento último y las filosofías de la sospecha que proponen su destrucción o cuando menos su desbancamiento de esa posición fundante³⁰; se sitúa en la conciencia que la identidad personal aparece en la dialéctica ipseidad/alteridad. El *Soi* se opone al *Moi* por su carácter dialógico. Ahí reside la diferencia con Descartes y el contacto con Montaigne: el yo sólo se hace con los otros. Por otra parte, para Ricoeur la identidad narrativa es historia de una vida, y sólo es, como en el caso de Montaigne, a través del relato cuando aparece el «quien». Relato de una vida que, por lo demás, es siempre inacabable³¹. Y a la vez, abierto siempre a la novedad. Como bien señala Jervolino,

«Seul le discours d'un existant qui se reconnaît fini et dont le discours se transcende toujours dans son enracinement dans la vie même pourrait être sans fin, toujours ouvert à la nouveauté»³²

Esta similar tarea de identidad narrativa conlleva una parecida visión de la tarea filosófica. Para Ricoeur, como para Montaigne, la filosofía es un momento reflexivo, un retorno del sujeto sobre sí mismo. Más allá de sus diferencias, ambos convierten a la conciencia en tarea más que en fundamento u origen y ambos ven la confluencia en el hombre de la perspectiva finita y la infinitud del discurso. El yo no es idéntico a ningún otro, está constituido por multitud de elementos, es complejo, inestable, en él encontramos formas diversas de alteridad como son el propio cuerpo y la conciencia moral. Y, por tanto, la búsqueda de la identidad exige un tremendo esfuerzo de traducción, que coincide con la historia de la vida³³. Pero encontramos una diferencia fundamental en el procedimiento. Mientras que Ricoeur efectúa una reflexión teórica, Montaigne la lleva a la práctica escribiendo sobre sí. Mientras Ricoeur escribe filosofía, Montaigne la aplica concretamente. Quizás por ello

28 Un ejemplo de aplicación de esta tercera vía al problema del yo en la filosofía de la mente lo encontramos en el interesante artículo de Antoni Gomila Benejam: «Yo, natural/mente», en: Diana Pérez (ed.): *Los caminos del naturalismo: mente, conocimiento y moral*, Buenos Aires, Eudeba, 2002, pp. 217-242, donde propone sustituir el modelo epistémico cartesiano de autoconocimiento por un modelo práctico que lleve a la naturalización del sujeto.

29 Aunque obviamente con un lenguaje distinto y en otro contexto científico y cultural. Véase Ricoeur: *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986.

30 P. Ricoeur: *Soi même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

31 Recordemos el final de *Mémoire, Histoire, Oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 656 : «Sous l'histoire, la mémoire et l'oubli. Sous la mémoire et l'oubli, la vie. Mais écrire la vie est une autre histoire. Inachèvement.»

32 Domenico Jervolino: *Paul Ricoeur. Une herméneutique de la condition humaine*, Paris, Ellipses, 2002, p. 68.

33 P. Ricoeur: «Le paradigme de la traduction», *Esprit*, 1999, pp. 8-19.

algunos no lo consideren filósofo, porque los planteamientos teóricos que podemos encontrar en los *Essais* se encuentran ocultos bajo un discurso personal e individual³⁴. De ahí la defensa de la figura de Sócrates:

«Pythagoras, disent-ils, a suivy une philosophie toute en contemplation, Socrates toute en meurs et en action. Platon en a trouvé le temperament entre les deux. Mais ils le disent pour en conter, et le vray temperament se trouve en Socrates, et Platon est bien plus Socratique que Pythagorique, et luy sied mieux.» (III,13,1087c)

Por otra parte, otra tercera vía aparece cuando consideramos el ensayo como forma filosófica. Frente a la filosofía que se presenta como aspiración de lo universal aparece el ensayo con su defensa de lo particular. Esta situación la ha analizado con brillantez Adorno en su artículo «El ensayo como forma»³⁵. Ahí se dibuja el ensayo con unas características que poseen los *Essais*: radical en su no radicalismo, no busca reducirlo todo a un principio; se alza contra la doctrina de que lo cambiante es indigno de la filosofía; defiende lo fáctico frente al concepto puro, puesto que si bien lo fáctico no puede ser pensado sin concepto tampoco el más puro concepto puede ser pensado sin recurrir a la experiencia; se opone a la idea que verdad e historia se contraponen; suspende el concepto tradicional de método, dado que la profundidad del pensamiento no depende de lo profundamente que se reduzca una cosa a otra sino de la profundidad con la que aquel penetra la cosa; no busca definir conceptos sino que los usa tal y como los concibe; y, finalmente, se produce básicamente como crítica. Tal como lo plantea Adorno, el ensayo se afirma contra las reglas del método de Descartes, esto es, contra el ideal de percepción clara y distinta, contra el análisis elemental, contra la idea de partir de lo más simple, y contra la idea que posible resolver del todo el tema abordado³⁶. Aunque, más bien, habría que decir que es Descartes quien propone un método contra esa filosofía siempre expuesta al error que es el ensayo. Una vez producido el triunfo de la opción cartesiana, que configura la modernidad, y su posterior entrada en crisis, de lo que se trata es de reflexionar sobre la vigencia de la posibilidad del ensayo, del pensamiento discontinuo. Se trata, pues, de reflexionar sobre el ensayo como forma frente a la escritura que se acepta comunmente como filosófica. Para decirlo con una imagen que utiliza Adorno, se trata del campo de fuerzas —la constelación, interrelación de elementos diversos, particulares y cambiantes— frente al andamiaje —la filosofía como sistema. Pero si es la forma la que transmite el sentido, ¿qué quiere decir esto? ¿De qué manera puede la forma dar sentido o significado? ¿Hay que tener en cuenta al contenido? ¿O lo que confiere significatividad es simplemente la manera con que se entretienen los pensamientos? Responder esta pregunta excedería los límites de este escrito, pero plantearla nos sirve para perfilar la peculiaridad de los *Essais*³⁷. Adorno deja claro que el mal ensayo habla de personas en lugar de abrir la cosa, y

34 Pero esa diferencia fundamental es la que hace que Montaigne no sea un simple precursor de Ricoeur, y que su actualidad tenga valor por sí misma: los *Essais* no permiten un discurso genérico sobre el yo y la única filosofía posible es la particular, la personalizada.

35 Theodor W. Adorno: «El ensayo como forma», en: *Notas de literatura*, Barcelona, Ariel, 1962, pp. 11-36. Trad. de Manuel Sacristán de *Noten zur Literatur*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1962.

36 Adorno: *o.c.*, p. 24ss.

37 Implicaría perfilar mucho más la posición de Adorno, recordando, entre otras cosas, que no se trata tanto de elegir entre forma y contenido, puesto que esta oposición se produce desde un pensamiento esencialista y fundamentalista, que es el que quiere evitar Adorno, el cual (como en cierto modo también Montaigne) aspira a un pensar no fundamentalista al tiempo que no relativista. Para profundizar en esta posición de Adorno, véase Mateu Cabot: *El penòs camí de la raó. Theodor W. Adorno i la crítica de la modernitat*, Palma, UIB, 1997, caps. 2 y 3.

más adelante asevera que el ensayo no es creación, sino que se refiere a algo previamente hecho³⁸. Respecto de Montaigne, nos encontramos con una separación similar a la que se produce con Ricoeur. Si bien se perfila la idea del ensayo como forma, Montaigne no hace ni filosofía en sentido tradicional ni filosofía como la que pretende Adorno a través del ensayo. Recoge las características del ensayo, pero escribe sobre sí mismo y al tiempo crea sin que por ello esté haciendo arte. Pero si no hace ni filosofía ni arte, ¿qué hace? Una filosofía toda acción, aplicación de unas ideas que aparecen mezcladas en el discurso práctico. En los *Essais* teoría y praxis no se separan, y la filosofía y su aplicación son uno.

7. Para finalizar

Este planteamiento peculiar de Montaigne muestra claramente las virtudes y los defectos del ensayo como escritura filosófica y como forma pertinente para abordar la cuestión de la identidad personal. La escritura ensayística constituye al sujeto. A través del ensayo, la identidad numérica y la identidad subjetiva devienen identidad narrativa. El yo aparece en la medida que se cuenta, en la medida que se despliega temporalmente. Pero esta es una situación paradójica. En primer lugar, debido a las propias características de la escritura (distancia, momificación) que traicionan la actividad filosófica como discurso vivo. La escritura elimina la necesidad que exista lo que el lenguaje nombra, traspasa la temporalidad, se asienta en un espacio distinto al del mundo cambiante. En segundo lugar, debido al carácter ficticio del resultado. A través del libro, Montaigne se hace substancial, se fija, pero esto no deja de ser una ficción, puesto que el Montaigne vivo es otro, cambiante, diverso, insubstancial, vano. El libro se ha convertido en el receptáculo de la identidad de Montaigne, en su esencia, pero esta identidad de la escritura no equivale a ese yo vivo que tiene experiencias, piensa y escribe sobre sí. Montaigne es consciente de esta paradoja, y bien pronto se da cuenta que no tiene sentido la búsqueda de la esencia del yo, por cuanto que el propio proceso de escritura supone la fabricación del yo, yo que no equivale exactamente al Montaigne persona histórica, pero que se crea en la medida que sirve a quien escribe:

«Ce seroit une sottise humeur d'aller, à cette heure que je suis prest d'abandonner le commerce des hommes, me produire à eux par une nouvelle recommandation. Je ne fay nulle recepte des biens que je n'ay peu employer à l'usage de ma vie. Quel que je soye, je le veux estre ailleurs qu'en papier. Mon art et mon industrie ont esté employez à me faire valoir moy-mesme; mes estudes à m'apprendre à faire, non pas à écrire. J'ay mis tous mes efforts à former ma vie. Voylà mon mestier et mon ouvrage. Je suis moins faiseur de livres que de nulle autre besoigne. J'ay désiré de la suffisance pour le service de mes commoditez presentes et essentielles, non pour faire magasin et reserve à mes heritiers.» (II, 37, 764a)

De este modo, si la tarea de desvelamiento de la identidad fracasa ello no quiere decir que no sea útil. La pregunta por la identidad es ciertamente una vana pregunta metafísica, pero tiene sentido en la medida que sea una pregunta ética, esto es, que en el proceso se produzca una transformación del sujeto, «¿Quién es este hombre que soy yo?» es una pregunta interesada, remite al cuidado de sí y —como se ve en la cita anterior— a la formación de sí. Ahí aparece una nueva paradoja: la caza de la identidad será siempre infructuosa, pero cómo hacemos no es baladí, puesto que en este intento de

38 *Ibidem*, p. 15 y pp. 28-29.

contarnos, de reducir la distancia entre el libro y su autor, podemos ser algo más que en unos trozos de papel. La identidad narrativa, pues, se fabrica, es en cierto modo una exigencia estética, pero sólo tiene valor filosófico si es también una exigencia ética. Dicho de otro modo: la escritura ensayística es un acto de *poiesis*. Y, como tal, el sujeto se crea apropiándose de los instrumentos que la comunidad proporciona para tal fin. Por tanto, el sujeto no puede ser ni una creación solipsista ni situarse fuera del mundo (ser fundamento del mundo), como tampoco puede ser «objetivo» o «real», sino que se configura en códigos lingüísticos y pragmáticos que permiten su autopoiesis. La identidad narrativa, pues, es una experiencia estética, sentido que se materializa transformando materiales que proporciona y que son comprendidos por la comunidad. Y es, también, una exigencia ética, puesto que supone una coherencia en el proceso, una exigencia de veracidad para con el otro, condición necesaria para la configuración de la identidad. Adorno se refiere a ella cuando afirma que el ensayo es cerrado en tanto que trabaja en la forma de la exposición, dada la conciencia de la no identidad entre exposición y cosa³⁹. Ricoeur, cuando defiende que la permanencia en la identidad narrativa es la de la promesa por la cual me mantengo en la constancia de una palabra dada⁴⁰. Y Montaigne, cuando en el capítulo «Du repentir» (III,2), contra la ortodoxia filosófica y moral de su época, rechaza el arrepentimiento en la medida que supone un renegar de sí mismo o una retractación tardía, y recoge así como propio todo aquello producido.

En definitiva, creo haber mostrado que el retorno a Montaigne, por lo que respecta a la cuestión de la identidad personal, puede ser fructífero, en la medida que efectúa una aproximación al tema renunciando a presuposiciones substancialistas y en términos de identidad narrativa, lo que conlleva asimismo una reflexión sobre la forma y la actividad filosófica. Línea que, como he intentado reflejar, podemos encontrar en algunas de las grandes interpretaciones contemporáneas sobre el tema.

39 *Ibidem*, p. 29.

40 *Lectio magistralis* de Paul Ricoeur, Universitat de Barcelona, 24 de abril de 2001. Véase *Soi même comme un autre*, o.c., pp. 48-150.

